

Critical Hermeneutics, special 2 (2019)  
Biannual International Journal of Philosophy  
<http://ojs.unica.it/index.php/ecch/index>  
ISSN 2533-1825 (on line); DOI 10.13125/CH/3902

Received: 14/11/2019  
Accepted: 14/11/2019  
Published: 2/12/2019

## ***Razón traductora. J. Ortega y Gasset y P. Ricoeur: horizontes hermenéuticos de la traducción***

*(Translating Reason: J. Ortega y Gasset and P. Ricoeur:  
Hermeneutical Horizons of Translation)*

**Tomás Domingo Moratalla**

### **Abstract**

*Translation is a paradigm of human encounters, and consequently it has also become a paradigm of hermeneutic philosophy. In this work we explore the confluence between the philosophies of the translation of J. Ortega y Gasset and P. Ricoeur. The first gain of this confluence is to allow us, without any doubt, to consider Ortega y Gasset's philosophy in the tradition of hermeneutic phenomenology (together with Ricoeur or Gadamer). The second and most important result is to appreciate how these hermeneutic philosophies of translation endorse an expanded concept of reason. Thus, with this research, we find arguments in favor of a "hermeneutic reason", a "vital reason" or an "entire reason"; therefore, since these arguments are born from the reflection about the experience of translation, I dare to speak of a "translating reason".*

**Keywords:** hermeneutical phenomenology, reason, translation, Ortega, experience

### **Abstract**

*La traducción es paradigma de los encuentros humanos y por eso también se ha convertido en paradigma de la filosofía hermenéutica. En este trabajo exploramos la confluencia entre las filosofías de la*

*traducción de J. Ortega y Gasset y P. Ricœur. La primera ganancia de esta confluencia es permitirnos, sin ninguna duda, considerar la filosofía de Ortega y Gasset en la tradición de la fenomenología hermenéutica (junto con Ricœur o Gadamer). El segundo resultado, y más importante, es apreciar cómo estas filosofías hermenéuticas de la traducción avalan un concepto ampliado de razón. Así, con esta investigación, encontramos argumentos a favor de una "razón hermenéutica", una "razón vital" o de una "razón completa"; por lo tanto, dado que estos argumentos nacen de la reflexión sobre la experiencia de la traducción, me atrevo a hablar de una "razón traductora".*

**Palabras clave:** fenomenología hermenéutica, razón, traducción, Ortega, experiencia

Esta modesta ocupación que es traducir. En el orden intelectual no cabe faena más humilde. Sin embargo, resulta ser exorbitante (...) Es, pues, el minuto oportuno para gritar: "¡La traducción ha muerto! ¡Viva la traducción!" (J. Ortega y Gasset)

En estas páginas quisiera centrarme brevemente en una experiencia peculiar: traducir. Esta experiencia puede parecer "pequeña" y modesta, sin embargo, a pesar de su humildad – quizás por ella – puede convertirse en paradigma de una forma de entender la filosofía, y su orientación ética y aplicada, y también paradigmática de lo que es el ser humano. Es una actividad modesta, es cierto, pero, como dice Ortega en el texto de inicio, puede "ser exorbitante". En estas páginas me gustaría destacar cómo puede esta actividad ayudar a caracterizar la razón, la racionalidad; así, considero, que bien podríamos hablar de una "razón traductora". El paradigma de la traducción es, también, un paradigma de racionalidad.

Esta exploración del significado de la traducción lo voy a hacer a través de la confluencia de las hermenéuticas de la traducción de J. Ortega y Gasset y P. Ricœur. En otros trabajos, en otras ocasiones, ya he explorado esta proximidad de perspectivas que nos hace afirmar que los dos configuran y desarrollan una fenomenología hermenéutica.

La confluencia de perspectivas ya se vislumbra en el parecido de los textos fundamentales de ambos filósofos sobre la traducción. El texto clave de Ortega es "Miseria y esplendor de la traducción" y el texto más significativo de Ricœur es "Défi et bonheur de la traduction"<sup>1</sup>.

No es mi intención ofrecer en estas páginas un análisis de la teoría de la traducción de Ricœur ni tampoco de Ortega; es una tarea que ya he realizado en otros trabajos (Domingo Moratalla, 2005; 2007)<sup>2</sup>. Quisiera ahora simplemente realizar un breve recorrido por las ideas fundamentales de Ortega sobre la traducción e ir comentando al unísono las posibles relaciones con la teoría ricœuriana; en un segundo momento, y de una manera más general, indicaré cómo y de qué manera ambas propuestas configuran un paradigma hermenéutico de la traducción que contribuye también a

---

<sup>1</sup> Este texto se encuentra en el libro titulado *Sur la traduction* (Ricœur 2004), y es acompañado por otros dos textos "Le paradigme de la traduction" y "Un 'passage': traduire l'intraduisible". El interés por la traducción tanto por su práctica como por su teoría ha sido constante en la filosofía de Paul Ricœur. Valga recordar su minuciosa tarea de traducción de las *Ideas* de Husserl. El título del texto de Ortega, como el de Ricœur, tiene como referente, aunque ninguno de los dos lo explicita, una de las más célebres novelas de Balzac: *Esplendor y miseria de las cortesanas* (1847). Irónicamente, invierten el título, primero muestran la miseria, la dificultad, casi imposibilidad, el carácter cortesano, para pasar a afirmar después, en un segundo momento, el carácter majestuoso, exorbitante, feliz, es decir, señorial, de la tarea de traducir.

<sup>2</sup> Más recientemente intervine en el 1º Congreso Mundial de Traductología, "Sociedad Francesa de traductología", Paris-Nanterre del 10 al 14 de abril de 2017 en el Atelier "Approche philosophique de la traduction en sciences humaines Philosophical", dirigido por Christian Berner y Marc de Launay con el trabajo titulado "Ricoeur-Ortega: traducción y retraducción como revitalización del pensamiento". La ponencia y posterior debate fue grabada.

pensar la racionalidad de otra manera. La teoría de la traducción, en clave hermenéutica, no puede prescindir ni de Ortega ni de Ricoeur. Y como corolario de este segundo momento indicaré cómo este análisis entrecruzado (Ortega-Ricoeur) de la traducción apunta a desentrañar el corazón mismo de la filosofía hermenéutica; es decir, pasaremos de ver el paradigma hermenéutico de la traducción a utilizar el paradigma de la traducción (y su experiencia) como explicación de la perspectiva hermenéutica.

Lo que haré, básicamente, y espero que no se inquieten ni los ortodoxos orteguianos ni lo ortodoxos ricœurianos, es presentar a Ricoeur a través de Ortega. La conexión es tan clara y la sintonía tan palmaria que ambos constituyen, con acentos distintos, trasfondos distintos, una perspectiva común, precisamente la de la fenomenología hermenéutica<sup>3</sup>.

## **1. De la mano de Ortega: la experiencia de la traducción**

El texto clave que va a vertebrar este breve análisis es "Miseria y esplendor de la traducción". El texto es fruto de una recopilación de artículos aparecidos en el periódico "La Nación" de Buenos Aires entre mayo y junio de 1937. Es un texto breve, aparentemente coyuntural y poco importante y, sin embargo, como en otras ocasiones, le sirve a Ortega para presentar algunos de los temas claves de su filosofía y, al mismo tiempo, aventurarse en una filosofía de la traducción sugerente y creativa<sup>4</sup>; como en otras ocasiones, aquí también Ortega está siendo un precursor; está anticipándose a desarrollos muy posteriores de la traductología. La propuesta de Ortega se adelanta a

---

<sup>3</sup> Próximamente publicaré un libro de carácter sistemático sobre el diálogo, en sus convergencias y divergencias, entre las filosofías de Ortega y de Ricoeur. Por eso, no me extiendo ahora en lo que hace que ambos se encuentren en la misma *edad de la razón* ("edad hermenéutica de la razón").

<sup>4</sup> Para una presentación general, y que al mismo tiempo recoge la influencia posterior de la propuesta orteguiana, puede consultarse el trabajo doctoral de P. Ordóñez López (Ordóñez, 2009).

ensayos que se consideran hitos en teoría de la traducción como son los trabajos de V. Nabokov, R. Jakobson, P. Szondi, o los más actuales de G. Steiner.

El texto orteguiano fue presentado al público de habla inglesa en el volumen colectivo *Theories of Translation*, en 1992 (Ortega, 1992), y entre los textos seleccionados, sólo el texto de Walter Benjamin es anterior al orteguiano. Creo que lo mismo que el texto de Benjamin pasa por ser una referencia ineludible en cualquier reflexión sobre la traducción, lo mismo debería suceder con éste de Ortega que comentamos.

Afortunadamente hay ya una magnífica edición francesa de este importante texto orteguiano (Ortega, 2013). Esta edición hace justicia al texto al mismo tiempo que intenta llenar el vacío que en lengua francesa hay sobre la teoría orteguiana de la traducción. El libro se abre con un extraordinario prefacio de F. Géal, el cual nos sumerge en todos los avatares del texto, así como en las miserias y esplendores de la recepción francesa de Ortega; una mala recepción motivada en muchas ocasiones por el propio filósofo español. La edición se cierra con un postfacio de J.-Y. Masson que da cuenta del alcance filosófico de la teoría orteguiana<sup>5</sup>. La versión francesa del texto nos la encontramos en las páginas impares, la versión española en las pares. La edición bilingüe me parece todo un éxito y acierto, más en un texto que habla sobre la traducción, y más aun teniendo en cuenta lo que dice al respecto.

Paso a señalar los temas fundamentales, comentando al hilo de cada uno la posible voz de la propuesta ricoeuriana. Antes de pasar a ello hay que mencionar algo que enseguida llama la atención del lector y que convierte este texto de Ortega en único o, al menos, muy curioso. Es un texto que habla sobre la traducción, sus

---

<sup>5</sup> El título es muy significativo: "Ortega y Gasset: les enjeux éthiques et anthropologiques d'une philosophie de la traduction" (Ortega, 2013: 75-120).

dificultades, sus posibilidades, y lo hace recogiendo un diálogo – ya no es una mera exposición argumentativa –, mantenido en el Colegio de Francia con “estudiosos” franceses sobre el asunto; por tanto el diálogo recogido aquí (en el texto) tendría que entenderse como una traducción del propio Ortega (del francés al español), y dicho diálogo, con tan “prestigiosos señores”, versa sobre la posibilidad de traducir algunos autores, en concreto alemanes, a otras lenguas, y termina con una referencia de Ortega a las traducciones que se han hecho de sus propias obras al alemán. Nos encontramos con un juego sorprendente, e irónico, sobre textos traducidos que traducen la posibilidad de la traducción. Mi intención es ahora hacer asistir a Ricoeur a este diálogo mantenido en el Colegio de Francia. Vamos a exponer algunas ideas fundamentales, sirviéndonos de la cita de algunos textos del propio Ortega.

### **1.1. Traducción, tarea utópica**

Comienza Ortega planteando la cuestión habitual sobre la imposibilidad de traducción de ciertos filósofos. Parece ser que hay ciertos filósofos intraducibles, al menos más que otros. La traducción, por tanto, parece una faena utópica. Toda acción humana, todo lo que tiene que ver con lo humano es utópico. Dice: «cada día me acuesto más a la opinión de que lo que el hombre hace es utópico» (Ortega OC, V: 707; v. Francesa: 2)<sup>6</sup>. Aquí Ortega lleva a cabo una caracterización del ser humano, con la siempre socorrida comparación con el animal. El ser humano quiere mucho, promete y aspira a mucho, y sin embargo consigue poco. No se trata de una crítica a las faenas y quehaceres humanos; Ortega está describiendo, como ya había hecho en textos anteriores y hará en otros

---

<sup>6</sup> Citaré por las dos versiones. La primera numeración corresponde al volumen V de las Obras Completas (Ortega, 2004-2010) y la segunda a la versión francesa (Ortega, 2013).

posteriores, la trama de la vida humana, su estructura, o al menos, lo esencial de su estructura.

La naturaleza posibilita a cada animal aquellos actos que puede realizar plenamente, lo que provoca la felicidad animal, entendida como ausencia de pulsión o deseo. En el caso de los humanos sucede lo opuesto, nuestros quehaceres son irrealizables: «el destino – el privilegio y honor – del hombre es no lograr nunca lo que se propone y ser pura pretensión, viviente utopía. Parte siempre hacia el fracaso, y antes de entrar en la pelea lleva ya herida la sien» (708 [4]). Somos, constitutivamente, unos fracasados; no podemos hacer lo que queremos o proyectamos; somos frágiles y vulnerables, seres desproporcionados. Nos movemos, por tanto, en el deseo, el ansia, el afán, el intento o la aproximación, cuestión fundamental a la hora de hablar de una traducción. Por tanto, y en pocas líneas, Ortega ha dejado claro varias cosas que conviene señalar: 1) la traducción es una acción humana; 2) lo propio de la vida humana es la acción; 3) la acción vital es utópica. Así pues, examinando la traducción, y sin entrar todavía en más análisis, percibimos a través de ella una doble característica de la vida humana: quehacer y pretender – acción y deseo –. La traducción, acción modesta, es paradigma de la acción humana. Es, pues, «una modesta ocupación [...]» y, más adelante «[...] en el orden intelectual no cabe faena más humilde. Sin embargo, resulta ser exorbitante» (*Ib.*). De ahí que comentase que esta filosofía de la traducción (este texto) pudiera comprenderse como una introducción general a la filosofía de Ortega.

El planteamiento de Ricoeur no deja de estar próximo al orteguiano ya en esta primera aproximación; la idea de caracterizar la traducción como una acción humana que se mueve entre la necesidad y la utopía, así como la descripción de la traducción como una tarea humilde pero que, sin embargo, tiene una importancia extrema. No dejará de señalar el filósofo francés que no se trata de

una mera técnica, sino que representa «un paradigma de todos los intercambios»<sup>7</sup>.

### **1.2. Traducir y escribir**

Tras esta primera caracterización de la traducción como acción utópica, Ortega avanza en su caracterización comparándola con la tarea del escritor. Mientras que el escritor es creador y avanza erosionando y cuestionando los usos y normas de la lengua, el traductor se conforma con una tarea mucho más modesta, más tímida. No es creador e incluso encorsetará la genialidad del escritor en la norma y hábitos de la lengua a la que quiere traducir. El traductor es así un traidor. Aparecen las dos acciones como simétricas: el escritor expresa (y crea) y el traductor convierte, recrea.

Podríamos hacernos la pregunta de si hay ciertos textos que se puedan traducir frente a otros cuya traducción es siempre una traición. Eso es lo que se puede pensar de los libros científicos. Es cierta la distinción, acepta Ortega, pero los libros científicos no son reflejo de una lengua viva en la que el ser humano «vive, se mueve y es» sino una lengua a la que el propio científico ya se ha traducido; la lengua construida, la matemática, la científica, no es una lengua cualquiera, es una lengua desprovista de la vitalidad de la lengua hablada. Un lenguaje artificial no resuelve el problema de la traducción sino que se limita a eludirlo.

### **1.3. Traducir y hablar**

Al investigar y profundizar sobre la traducción nos vemos llevados, comenta Ortega, «hasta los arcanos más recónditos del maravilloso

---

<sup>7</sup> Cfr. su breve y magnífico texto aparecido en *Le Monde* titulado “Cultures, du deuil à la traduction” (Ricoeur 2004b).



fenómeno que es el habla» (Ortega, OC V: 709 [10]). La traducción es utópica porque el escritor usa la lengua creativamente y al mismo tiempo se hace entender, y el traductor no puede repetir fácilmente este proceso. ¿Y cómo un traductor puede traducir el estilo de un autor, la manera particular de concebir la lengua un autor? Pero, además, cada lengua es un estilo! Es utópico pensar que dos vocablos en idiomas distintos que el diccionario nos da como sinónimos e intercambiables se refieran a los mismos objetos. Las lenguas traen consigo mundos y resonancias intelectuales y emocionales que convierten la tarea de la traducción en utópica, en imposible<sup>8</sup>. La traducción no es posible, y parece que estamos condenados a la intraducibilidad. Traduciendo y hablando nos encontramos con los límites del hablar y del traducir. Por tanto: faena utópica, imposible y *mísera*.

#### **1.4. El esplendor de la traducción: deporte y aproximación**

La traducción tiene sus miserias, sus imposibilidades diría Ricœur, sus riesgos, sus dificultades o improbabilidades. Pero reconocer esto no nos condena al silencio, sino, al contrario, nos impulsa a reconocer y buscar «el posible esplendor del arte de traducir» (711 [18]). Ricœur, de manera similar, hablará de «la grandeza de la traducción frente a sus riesgos». Pero, ¿se puede afirmar el esplendor de la traducción después de haber señalado de una forma tan rotunda su imposibilidad, su carácter “utópico”? Ortega distingue dos tipos de utopismo, pues no son del mismo tipo el criticado en muchas de sus obras y el ahora defendido aquí como característica de la traducción y extensivamente de la acción humana. El utopismo, en su sentido negativo, es denostado por Ortega y llega a decir de él: «por nada

---

<sup>8</sup> Al leer obras de W. Quine como *Palabra y objeto* (Quine, 2001) o *La relatividad ontológica y otros ensayos* (Quine, 1974) no dejan de resonar estos planteamientos. Hay que hacer notar no sólo la precedencia orteguiana, sino también su mayor claridad y “elegancia” en la exposición de tesis muy próximas.

siento mayor repugnancia y veo en él la causa máxima de cuántas desdichas acontecen ahora en el planeta» (712 [22]). El utópico, tanto bueno como malo, quiere que el ser humano salga de los límites de su lengua y pueda comunicarse con otros seres humanos de lenguas distintas; pero el mal utópico piensa que al ser deseable es posible, y, por tanto, fácil; el buen utópico, la utopía sana y bien entendida, pensará que es deseable liberar a los seres humanos de los límites de sus lenguas particulares, y reconociendo que no se puede conseguir la plena comunicación, la traducción perfecta, pensará sólo que puede «lograrlo en medida aproximada» y siempre será posible una mayor aproximación y mayor perfección, es decir, mejorar. Ortega es taxativo en este punto y llega a señalar que «en quehaceres de esta índole consiste toda la existencia humana» (*Ib.*). Otra vez, la traducción como modelo, como paradigma, de la acción humana. Por eso la existencia humana (en todas sus formas) es actividad deportiva, intento de mejora, esfuerzo, lucha y tensión.

Frente al mal utópico, el buen utópico cuenta con la naturaleza, con las cosas, y no se hace ilusiones, es realista aunque sea para conseguir lo imposible. Nos dice Ortega:

el buen utopista se compromete consigo mismo a ser primero un inexorable realista. Sólo cuando está seguro de que ha visto bien, sin hacerse la menor ilusión y en su más agria desnudez, la realidad, se revuelve contra ella garboso y se esfuerza en reformarla en el sentido de lo imposible, que es lo único que tiene sentido (713 [25–26]).

Pensar lo contrario es no entender las cosas humanas, los asuntos humanos. Toda la filosofía de Ricœur está recorrida también, con diferentes caracterizaciones, de esta ambigüedad de la utopía; la utopía puede ser una evasión, pero también una forma de

transformar la realidad. Tanto Ortega como Ricoeur están apuntando a lo que podemos llamar una “utopía responsable”.

### **1.5. El traducir, actividad paradójica**

La traducción, al igual que el hablar, no sólo es paradigmática de lo humano, sino también paradójica. Es difícil, a veces imposible, sin embargo, paradójicamente, abundan las traducciones. ¿Cómo va a ser utópico si lo hacemos todos los días y en cualquier momento? Ortega va a aprovechar estas páginas para llevar a cabo una defensa de la paradoja como tarea del intelectual. Si lo propio de una sociedad es dejarse llevar por la opinión, por la *doxa*, lo propio del pensador, del intelectual será cuestionar esta opinión y así constituir un pensamiento “paradójico”<sup>9</sup>. Al lector de Ricoeur no le resultarán extrañas estas afirmaciones; bien podemos decir que ha hecho de la paradoja su método de trabajo.

También el hablar es paradójico, continúa Ortega. Por hablar «solemos entender el ejercicio de una actividad mediante la cual logramos hacer nuestro pensamiento manifiesto al prójimo» (714 [32]). Esta es la definición más básica y esencial del hablar. En el hecho simple de hablar hay una pretensión fundamental que es aquella que consiste en que la persona que habla cree que va a poder decir lo que piensa; para Ortega esto es una ilusión pues con el lenguaje sólo podemos expresar una parte de aquello que pensamos. Conforme los temas y problemas van siendo más importantes, y abandonamos las cuestiones matemáticas y físicas, aumenta la imprecisión, la confusión y el malentendido<sup>10</sup>. La realidad humana es compleja y el habla que quiere expresar esa realidad se hace

---

<sup>9</sup> La tarea del intelectual es otro tema más que abre este breve y sugerente texto.

<sup>10</sup> Quisiera recordar sólo que para Schleiermacher el malentendido era el origen de la tarea hermenéutica. Ortega no deja de incidir en temas recurrentes de la tradición hermenéutica, contextualizarlo en esta tradición empieza a ser no sólo interesante sino necesario.

compleja; muestra y, a la vez, oculta. No es tan claro el refrán que dice que hablando se entiende la gente. La complejidad aumenta si afirmamos que el pensamiento es hablar con uno mismo, y si el habla es así de paradójica, también lo será el conocimiento de nosotros mismos. Por tanto utilizar el habla, utilizar el lenguaje, traducir, supone estar envueltos y rodeados de malentendidos.

### **1.6. Traducir, expresar y silenciar**

Ortega discute un presupuesto que poseen muchos lingüistas contemporáneos que consiste en admitir que toda lengua puede expresar cualquier pensamiento y todas pueden hacerlo con igual facilidad. Se puede pensar que este presupuesto haría la traducción diáfana y clara, lo cual es completamente erróneo, y por eso Ortega tiene la necesidad de cuestionar de manera radical este principio. La lengua muchas veces no permite expresar los pensamientos, incluso, a menudo, imposibilita la recepción de otros.

Las ideas que aparecían con respecto a la traducción aparecen ahora con respecto al lenguaje. La distinción entre buena utopía y mala utopía puede aplicarse al uso mismo del lenguaje; la mala utopía sería pensar que el habla consigue de una manera plena y total comunicar el pensamiento, la buena utopía sería admitir que sólo en parte se alcanza este propósito, y que luchamos por alcanzarlo. El habla es un proceso complejo y en el que sólo en parte logramos la expresión del pensamiento. El lenguaje es decir y manifestar, pero también es ocultar y silenciar. El fenómeno lingüístico está envuelto en silencio. La traducción es un esfuerzo por querer decir muchas cosas que un idioma tiende a callar, y que no tiene más remedio que callar. El lenguaje, la traducción como fenómeno lingüístico, vive de esta relación entre decir y callar, entre lo dicho y el querer decir que lo envuelve. Esta idea es central en la teoría de la traducción orteguiana pues convierte toda traducción en

una aproximación, una interpretación posible, pero evitando los escollos del relativismo; es, por otra parte, la idea que conectará con lo más nuclear del planteamiento hermenéutico, como enseguida comentaré. La traducción puede ser una empresa magnífica, espléndida, pues ayuda a comunicar a los pueblos entre sí, ayuda a romper silencios, los cuales «contribuyen a su dispersión y hostilidad», contribuye a una «audaz integración de la humanidad» (717 [42]). Nos encontramos aquí con toda una ética de la traducción basada en una idea de humanidad no presupuesta sino más bien proyectada. La comunicación con otros es necesaria para alcanzar mayores cotas de humanidad. Aquí Ortega recurre a la afirmación de Goethe que dice: «sólo entre todos los hombres es vivido por completo lo humano». De esta forma también podríamos conectar planteamiento orteguiano con el desarrollo de la filosofía práctica más actual que encuentra en el diálogo intercultural, y la posibilidad de una ética intercultural, uno de sus temas fundamentales.

En este punto la aportación de Ricœur es fundamental y se articula plenamente con la propuesta del filósofo madrileño. Esa integración de la humanidad de la que habla Ortega puede interpretarse desde la expresión ricœuriana de «hospitalidad lingüística». Para Ricœur la traducción es la mediación entre la pluralidad de las culturas y la unidad de la humanidad. Es un fenómeno que replica a la irrecusable pluralidad humana. La traducción, bajo muchas modalidades – o convertida en paradigma – es la única manera de trabajar sobre universales concretos, y no abstractos, vacíos y huecos. Es una forma de producir universales concretos en busca de ratificación, apropiación, adopción o reconocimiento. En la tarea de traducir se aúna un proyecto universal y una multiplicidad de herencias. La construcción de un nuevo humanismo pasa por estas propuestas hermenéuticas, en esta ocasión de Ricœur y Ortega.

### **1.7. Pluralidad de mundos, pluralidad de interpretaciones**

En este momento, Ortega conecta con algunas de las tesis esenciales de su filosofía como es la del carácter interpretativo del conocimiento humano. Las ciencias son sólo una interpretación del mundo, una figura del mundo. Es una «tenue película que hemos extendido sobre otras figuras del mundo que otras edades que la humanidad construyeron» (718 [46]). La interpretación científica del mundo descansa en la interpretación más antigua, más básica y radical, la interpretación del mundo a través del lenguaje. En estas palabras y comentarios de Ortega resuenan las llamaradas hermenéuticas de la filosofía de Nietzsche. Para Ortega, hablar, como para Nietzsche, es un proceso irónico, y nunca hablamos en serio, pues nuestras palabras, nuestro lenguaje más habitual, es un conjunto de metáforas<sup>11</sup> y antropomorfismos que han dejado de lado su fuerza y se han convertido en algo habitual y convencional (Nietzsche, 1990). Ortega está ensayando una crítica lingüística a la filosofía occidental, al pensamiento occidental, semejante a la de Heidegger, en la línea de radicalidad de Nietzsche<sup>12</sup>.

El ser humano ha clasificado el mundo, ha dividido y parcelado la realidad sirviéndose del lenguaje. Por eso cada lengua presenta una visión del mundo, una forma de estructurar la realidad. La conclusión es clara: por un lado se afirma que cada lengua impone una determinada concepción del mundo y, por otro, que cada lengua es fruto de lo convencional y de lo arbitrario, es sólo una «manera de hablar»; por eso «al hablar somos humildes rehenes del pasado» (Ortega, OC V, 721 [56]). Y por eso la tarea de la traducción es un

---

<sup>11</sup> Sobre la teoría de la metáfora de Ortega y su proximidad con Ricoeur puede verse nuestro trabajo "La hermenéutica de la metáfora: De Ortega a Ricoeur" (Domingo Moratalla, 2003).

<sup>12</sup> En Ortega se estarían dando cita la vía línea nietzscheana y la kantiana de la hermenéutica; por un lado, la razón vital tras la razón pura y, por otro, la ampliación del problema de la interpretación.

esfuerzo aproximativo por encontrar una interpretación más adecuada, más exacta. La traducción vive necesariamente en el conflicto de interpretaciones.

### **1.8. *La traducción como viaje y experiencia o cómo ser sí mismo siendo otro***

La última parte del texto, que ahora paso a comentar, es la más importante, y aquí, un tanto paradójicamente, deja que su propia teoría de la traducción sea expuesta en este diálogo imaginado por un «gran maestro de la lingüística que pertenece a la nueva generación». Ortega no da el nombre, sólo esta pequeña referencia. En su primera aparición este joven “gran lingüista” pone abundantes ejemplos de la lengua indoeuropea. Quizás no es descabellado pensar que está refiriéndose a É. Benveniste, que precisamente fue nombrado profesor del Colegio de Francia el año 1937. Su gran propuesta, su reflexión más profunda, es puesta en boca de este “gran lingüista”. La importancia de Benveniste en la filosofía francesa reciente es trascendental y en el planteamiento de Ricœur me atrevería a decir que es decisiva. Vemos aquí un nuevo motivo de encuentro entre el pensamiento de Ricœur y el de Ortega. Benveniste pasa a ser un puente en estos caminos hermenéuticos.

Afirma Ortega, a través del joven lingüista, lo que ya antes había señalado, que la traducción es una cuestión difícil, improbable, utópica, pero que “tiene gran sentido”. Para Ortega lo esencial sobre el tema de la traducción ya había sido dicho por Schleiermacher (lo mismo dirá Ricœur en sus textos sobre la traducción). Para él, la traducción es un movimiento que presenta una doble dirección: o se lleva el lector al autor o el autor al lector. La verdadera traducción es la que implica el movimiento del lector, aquella que le hace perder sus hábitos lingüísticos. No se trata pues de hacer venir al autor – texto –, sino salir nosotros – lectores – al encuentro del texto. Sólo

hay traducción cuando nos “movemos” en el mundo del autor, en el mundo del texto. La traducción no es una «manipulación mágica en virtud de la cual la obra escrita en un idioma surge súbitamente en otro» (721 [60]). No es una transustanciación; no es un doble del texto original; no es la obra, no puede serlo. Es sólo, y ya es bastante, un «camino hacia la obra». Es un movimiento, una dirección, una aproximación, es decir, una interpretación<sup>13</sup>. Ricoeur no cesará de decir que no se trata de buscar una repetición, algo igual a la obra; hay identidad, pero en alteridad, o en expresión de Ricoeur: «búsqueda de equivalencia sin identidad».

Para entender todo esto Ortega pone el ejemplo de las traducciones de griegos y latinos, los cuales deben ser visitados y frecuentados si queremos una auténtica educación que nunca dará la mera ciencia. La formación clásica es «un viaje al extranjero, al absoluto extranjero, que es otro tiempo muy remoto y otra civilización muy distinta» (722 [62]). Esta aventura, estos viajes o procesos de traducción, constituyen las humanidades. Y no se trata de volver a los clásicos como modelos sino como “errores”. El hombre es una realidad histórica y todo lo histórico es un error, un intento. Adquirir “conciencia histórica” y verse como un error es lo mismo. Tenemos que «educar nuestra óptica para la verdad humana» (*Ib.* [64]). Nos interesan los otros, los antiguos, los diferentes, no como modelos o maestros, sino como errores.

No tenemos apenas qué aprender de ellos por lo que dijeron, pensaron, contaron, sino simplemente porque fueron, porque existieron, porque, pobres hombres como nosotros, bracearon desesperadamente como nosotros en el perenne naufragio del vivir” (722–723 [*Ib.*]).

---

<sup>13</sup> Y, por eso, hermenéutica.



La traducción supone una aventura, un viaje que hacemos a los otros, es un medio para acceder a algo distinto a nosotros, una forma de salvar la distancia cultural. De un mismo texto caben varias interpretaciones, diferentes perspectivas.

La traducción es «un aparato bastante enojoso» que nos va a ayudar a trasmigrar, a viajar y hacer experiencias, a aumentar nuestra «experiencia de la vida». No buscamos asimilar, aprender de los antiguos, o hacerlos contemporáneos<sup>14</sup>. Necesitamos de los otros porque son diferentes; la traducción nos los tiene que mostrar exóticos y distantes pero inteligibles. Al leer una traducción y haciendo ese esfuerzo que supone viajar a un autor extraño nos encontramos que el lector «descansa un poco de sí mismo y le divierte encontrarse un rato siendo otro» (724 [72]).

## **2. Traducción, hermenéutica y racionalidad**

### **2.1. ¿Qué es la hermenéutica? La traducción como paradigma**

Toda esta rica y sugerente filosofía de la traducción que nos presenta Ortega presupone una filosofía del lenguaje original. En otros momentos Ortega ha desarrollado alguno de los elementos de esta filosofía del lenguaje subyacente a esta filosofía de la traducción. El texto clave es «Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón» (Ortega, 2004-2006, IV: 729 y ss.). Se trata del texto más “hermenéutico” de Ortega y se hace eco de muchos de los elementos de sus reflexiones esporádicas sobre el lenguaje y, sobre todo, del planteamiento del texto que acabamos de comentar sobre la traducción. En este texto nos encontramos con la idea clave de la

---

<sup>14</sup> Tanto Ricoeur como Ortega no pierden de vista en ningún momento la importancia decisiva que tiene en la construcción de un nuevo humanismo la educación. La educación también puede ser interpretada bajo el paradigma de la traducción. Qué es educar sino traducir. Por otra parte en los ejercicios de traducción estamos «educando nuestra óptica para la verdad humana» (Ortega).

aproximación hermenéutica de Ortega y, me atrevería a decir, que define todo quehacer hermenéutico. De este texto, que junto con el de la traducción constituiría una de las puertas privilegiadas de acceso a la hermenéutica en Ortega, me limito a señalar un par de ideas que avalan la lectura hermenéutica que hago del filósofo español, y que conecto con el francés.

La lectura de un texto, como antes ya indicaba en el caso de la traducción, es una faena utópica y nos tenemos que contentar con aproximaciones. ¿Por qué? Porque en toda lectura, en toda interpretación o traducción, siempre queda algo “ilegible”, algo que se resiste a ser comprendido. Enuncia Ortega dos principios de todo ejercicio de interpretación: 1) todo decir es deficiente (dice menos de lo que quiere) y 2) todo decir es exuberante (da a entender más de lo que se propone) (729). El proceso de lectura no es sencillo pues consiste en mantener este movimiento entre lo que el texto dice y lo que no dice; la lectura de un texto requiere “abandonar nuestra pasividad”. Lo mismo sucede con la traducción.

El esfuerzo activo de este proceso de ida y vuelta entre lo dicho y lo no-dicho es la hermenéutica (730)<sup>15</sup>. La lectura es siempre un proceso de interpretación. Hablar y leer son acciones humanas; para comprenderlas necesitamos entenderlas como acciones humanas, y toda acción es un comportamiento ante una situación, y toda situación pide respuesta del que participa en ella. Por tanto, para entender un decir concreto hay que saber «a qué se está jugando» (731). El modelo para entender el decir, el hablar, el lenguaje es «el juego»<sup>16</sup>. Criticará Ortega las reflexiones actuales sobre el lenguaje y la lingüística moderna (valdría para su época y también para la nuestra). Los lingüistas tienen del lenguaje una noción insuficiente.

---

<sup>15</sup> Ortega va a utilizar explícitamente en este contexto el término “hermenéutica”.

<sup>16</sup> Recuerdo, simplemente, que éste es uno de los elementos fundamentales de toda la hermenéutica de Gadamer.

No se plantean la realidad del lenguaje en su radical profundidad. Sobre todo porque no ven el lenguaje *in statu nascendi*. La lengua viva es un esfuerzo constante entre el querer decir y el callar, y el no tener más remedio que callar. El lenguaje y la expresión están limitados siempre por una frontera de inefalibilidad (732).

Tras esto, pasa Ortega a hacer una serie de observaciones sobre la forma adecuada de estudiar el lenguaje (siempre hay que estudiarlo en situación, en contexto), sobre la importancia del gesto y del cuerpo en la expresión, sobre la frase como unidad fundamental del decir (y no la palabra), o sobre la relación entre la escritura y la palabra hablada. Son observaciones que constituyen una filosofía *hermenéutica* del lenguaje. Centrándonos ahora en la relación con la traducción quisiera decir que el combate entre la expresión y lo que no puede expresarse, lo que no se deja expresar y hay que silenciar y callar, constituye la *experiencia lingüística*, la cual se ha puesto de manifiesto en el la experiencia de la traducción como fenómeno lingüístico y de comunicación.

Para Ortega la traducción debe ser vista como una forma de diálogo; diálogo del traductor con el texto, de los lectores con el original a través de la traducción, de los lectores con su mundo y, en definitiva de los lectores consigo mismo. El proceso de leer, el proceso de interpretar y así también el de traducir es para Ortega un proceso de diálogo y de continuo descentramiento.

Creo que la reflexión orteguiana sobre la traducción, próxima en muchos puntos a Ricoeur, como he ido mostrando, y a toda una amplia tradición hermenéutica, nos ayuda a captar el alma de la hermenéutica: la cuestión de su universalidad. ¿Qué es la hermenéutica? ¿Qué la define, más allá de sus múltiples apariciones y formatos? ¿Qué es lo esencial? Creo, esta es la tesis que quisiera

haber mostrado. Su filosofía de la traducción muestra lo esencial de la hermenéutica<sup>17</sup>.

## **2.2. La experiencia de la traducción: alimento de la racionalidad**

El encuentro entre Ortega y Ricoeur también nos sirve para caracterizar de una mejor manera la racionalidad hermenéutica. Ambas empresas, ambas filosofías, pueden ser leídas como una teoría de la racionalidad. La filosofía española del siglo XX, en la que es central la figura de Ortega, se ha definido como un intento de ampliar la racionalidad moderna o de calificar la razón de una manera más precisa. Es necesario superar la "racionalidad moderna", el ámbito y dominio de la "razón pura"; así la razón se va a calificar de "sentiente" (X. Zubiri), "poética" (M. Zambrano), "íntegra" (Ferrater Mora) o "narrativa", "vital", "histórica" o "cordial" (todas denominaciones de Ortega). Ricoeur, por su parte, va a hablar frecuentemente de "razón entera". Todas estas denominaciones son formas de referirnos a una "razón hermenéutica". Uno y otro – el francés y el español –, y nosotros, pertenecemos, como decía J. Greisch, a la edad hermenéutica de la razón. Considero, tras lo que he comentado anteriormente, que también podríamos considerar esta nueva racionalidad como una racionalidad traductora. ¿En qué sentido? ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que la razón (vital o hermenéutica) es una "racionalidad traductora"? Voy a presentarlo de manera resumida y esquemáticamente:

1. La traducción es una tarea utópica, pero, en sentido orteguiano, una utopía que se sabe situada, en circunstancias, es decir, una "buena utopía". La traducción es una actividad que nos hace reconocer nuestra finitud y, al mismo tiempo, nuestras

---

<sup>17</sup> En mis trabajos mencionados anteriormente señalo en qué medida la experiencia de la traducción apunta a la universalidad de la hermenéutica sirviéndome de algunos textos de H. G. Gadamer y de J. Grondin (Grondin, 1999).

pretensiones y aspiraciones. La razón es, por tanto, utópica (abierta) pero atenta a la realidad y a las posibilidades de realización. La racionalidad que se “alimenta” de la experiencia de la traducción es utópica y, al mismo tiempo, responsable. Traducir es conectar idealidades con posibilidades. La razón traductora es una razón conectora, relacional y vinculante; razón finita y, a la vez, esperanzada.

2. La traducción supone sumergirnos en las lenguas y, sobre todo, en lo que ellas expresan y vinculan, es decir, experiencias. Traducir es adentrarnos en la limitación y parcialidad de las lenguas, pero, al mismo tiempo, esta experiencia, nos da la posibilidad de trascenderlas. Probablemente esta es la mayor paradoja de la traducción: pertenencia a la experiencia (a la tradición) y al mismo tiempo distanciamiento de la experiencia (y por tanto crítica). La racionalidad que se alimenta de la experiencia de la traducción es paradójica (“racionalidad paradójica”), pues es una racionalidad crítica y, al mismo tiempo, se sabe situada, contextualizada. El corazón de esta experiencia de la traducción es esta paradoja de pertenencia y distanciamiento,

3. La traducción supone un viajar, un movernos de una lengua a otra, de un mundo a otro, por tanto es un llevar y traer, un movernos en diferentes planos, buscar similitudes y encontrar distancias; la razón que se alimenta de la experiencia de la traducción es aplicada, es decir, lleva y transfiere sentidos; conecta ámbitos de la vida. Nos encontramos ante una racionalidad viajera.

4. El tipo de racionalidad que se alimenta de la experiencia de la traducción es también, y no puede ser de otro modo, racionalidad práctica, ética y política. Lo hemos visto claramente cuando Ortega coronaba su texto con esa tarea que ponía en manos de la traducción como es la de «audaz integración de la humanidad» o, traduciendo

esto al lenguaje de Ricœur, una apuesta por la «hospitalidad lingüística».

Por otra parte, cuando nos adentramos, por ejemplo, en el campo de las éticas aplicadas, vemos como la racionalidad que se pone en juego no es otra que una racionalidad traductora:

- traducir las diferentes perspectivas posibles a la hora de aproximarnos a los problemas (¿qué es la tan mencionada “interdisciplinariedad” sino un proceso de traducción? ¿no nos ofrecen Ortega y Ricœur modelos ricos y complejos de interdisciplinariedad desde la experiencia de la traducción?);
- traducir principios o normas a situaciones concretas (“aplicar” – iética aplicada! – es una forma de traducir); traducir balances, riesgos y responsabilidades desde un lenguaje de expertos a un lenguaje cotidiano, etc.

5. Y, por último, la racionalidad alimentada por la experiencia de la traducción vive en la pluralidad de mundos e interpretaciones, en la pluralidad de interpretaciones. Abordar el conflicto de interpretaciones en el que necesariamente estamos inmersos, y ya no puede ser de otra manera (no podemos añorar una “única lengua”, o una lengua universal-matemática, serían formas de “totalitarismo”). La manera de abordar los conflictos, la pluralidad, no es otra que la traducción, que es, en palabras de Ricœur, la búsqueda de “equivalencia sin identidad”. Estamos necesariamente “después de Babel” (*after Babel*) y, no coyunturalmente, sino constitutivamente, por eso afirmo que el carácter “traductor” de la racionalidad (*after Babel*) no es accidental, sino constitutivo o configurador.

De la mano de Ortega y Ricœur descubrimos que la manera de estar a “la altura de nuestro tiempo” (Ortega) asumiendo “la alegría de sí mismo en la tristeza de lo finito” (Ricœur), pasa por la modesta ocupación de traducir. La razón humana es razón traductora; olvidar este rasgo, este carácter (que es constitutivo), es un olvido incluso

más importante que el “olvido del ser”, pues supone dejar al ser, dejarnos a nosotros, sin casa, sin lenguaje que nos acoja, por tanto, abandonados en la inhospitalidad del mundo. Por eso con Ortega, y también con Ricœur, decimos, en muchos lenguajes, “¡viva la traducción”!

## Referencias

Domingo Moratalla, T. (2003). La hermenéutica de la metáfora: De Ortega a Ricœur. *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, 24. Versión electrónica-web:

<https://webs.ucm.es/info/especulo/numero24/ortega.html>

Domingo Moratalla, T. (2005). J. Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico. En Llano, F. (ed.). *Meditaciones sobre Ortega*. Madrid: Tébar, Madrid, 373–410.

Domingo Moratalla, T. (2007). Filosofía de la traducción o la universalidad de la hermenéutica, en Lasaga, J., Márquez, M., Navarro, J. M., San Martín, J. (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Madrid: Biblioteca Nueva/Fundación Ortega.

Grondin, J. (199). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.

Nietzsche, F. (1990). *Sobre verdad y mentira*. Madrid: Tecnos.

Quine, W. (2001). *Palabra y objeto*. Barcelona: Herder.

Quine, W. (1974). *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid: Tecnos.

Ordóñez López, P. (2009). *Miseria y esplendor de la traducción. La influencia de Ortega en la traductología*, Castellón: Universitat Jaume I.

Ortega y Gasset, J. (1992). The Misery and the Splendour of Translation. En Schulte, R., Biguenet, J. (eds.), *Theories of Transla-*

*tion*. Chicago/London: University of Chicago Press, Chicago/London, 93–113.

Ortega y Gasset, J. (2013). *Misère et splendeur de la traduction*, Traducción supervisada por François Géral, Paris: Les Belles Lettres.

Ortega y Gasset, J. (2004-2010). *Obras Completas*, 10 Volúmenes. Madrid: Fundación Ortega y Gasset/Taurus.

Ricoeur, P. (2004). *Sur la traduction*. Paris: Bayard.

Ricoeur, P. (2004b). "Cultures, du deuil à la traduction". *Le Monde*. 25 de mayo de 2004.